

**Krzysztof Kędziora**

 <https://orcid.org/0000-0003-4224-9544>  
Uniwersytet Łódzki

## POWŚCIAĞLIWOŚĆ MYŚLENIA

### Streszczenie

W artykule formułuję postulat „skromności” filozoficznego myślenia i przedstawiam jego rozumienie w pismach Jürgena Habermasa i Johna Rawlsa. Przedstawiam warunki, w jakich według nich znalazła się dziś filozofia („postmetafizycznego myślenia” i „rozumnego pluralizmu”), i jakie mają one dla niej konsekwencje. Ukazuję także główne różnice między tymi, skądinąd bliskimi sobie myślicielami.

### Słowa kluczowe:

Habermas, Rawls, metafizyka, postmetafizyczne myślenie, rozumny pluralizm

141

## PHILOSOPHICAL MODESTY

### Abstract

In the article, I postulate a „philosophical modesty”. I elaborate on its understanding in the works of Jürgen Habermas and John Rawls. I reconstruct conditions („post-metaphysical thinking” and „reasonable pluralism”) in which philosophy operates today. I show what consequences they have for philosophy. I point to the substantial differences between these two thinkers.

### Keywords:

Habermas, Rawls, metaphysics, postmetaphysical thinking, reasonable pluralism

Czy w kwestiach praktycznych, a więc w kwestiach tego, co dobre, tego, co sprawiedliwe i tego, jak powinien zostać zorganizowany porządek polityczny, myślenie filozoficzne winno odznaczać się powściągliwością<sup>1</sup>? A skoro powinno, to czemu? Przecież o filozofii, jeśli spojrzeć na jej

---

<sup>1</sup> Termin „powściągliwość” zapożyczam od Jürgena Habermasa, który np. w rozdziale otwierającym książkę *Przyszłość natury ludzkiej* mówi o „zasadnej powściągliwości”

dzieje, trudno powiedzieć, że odznaczała się skromnością. Jej ambicje sięgały daleko: w obszarze poznania teoretycznego aż ku rozumowemu ujęciu całości rzeczywistości i przedstawieniu ostatecznego uzasadnienia wszelkiej o niej wiedzy, zaś w obszarze praktycznym ku jednoznaczniemu wyróżnieniu dobrego sposobu życia, odpowiedzi na pytanie o to, co jest sprawiedliwe i wskazaniu właściwej organizacji „bytu pospólnego”<sup>2</sup>. Jakie więc musiały zajść zmiany, i te w samym myśleniu i te w jego okolicznościach zewnętrznych, że postulat ograniczenia aspiracji filozofii zyskuje na znaczeniu<sup>3</sup>? Na czym w końcu owa powściągliwość myślenia miałaby polegać?

Odpowiadając na te pytania, sięgnę do dwóch bliskich sobie, choć różniących się, i to w istotnych szczegółach, filozofów, a mianowicie do Jürgena Habermasa i Johna Rawlsa. Zgadzą się oni co do tego, że uprawiana dziś filozofia praktyczna powinna odznaczać się skromnością i powściągliwością. Wydaje się także, że zgadzają się, jeśli chodzi o rozpoznanie współczesnych warunków filozofowania, choć różnice akcentów i rozbieżności w diagnozie uzmysławiają nam używane przez nich określenia. Habermas mówi o okolicznościach, które wymogły na filozofii odejście od metafizyki i przejście na pozycję *myślenia postmetafizycznego*<sup>4</sup>. Rawls natomiast wskazuje na warunki *rozumnego pluralizmu światopoglądowego*. Nie zgadzają się jednak co do tego, w czym przejawiać by się miała powściągliwość filozofii praktycznej. Według Habermasa ma się ona przejawiać w rezygnacji z udzielania odpowiedzi na pytania o to, czym jest dobre życie, czego wymaga od nas sprawiedliwość i jak powinna zostać zorganizowana wspólnota polityczna. Zamiast tego zadanie filozofii miałoby polegać na rekonstrukcji formalnie określonych warunków możliwości udzielania odpowiedzi na te pytania. Dla Rawlsa natomiast odpowiedź na pytanie, czego wymaga od nas sprawiedliwość we wza-

142

(*Begründete Enthaltensamkeit*) filozofii praktycznej (Habermas, 2001: 11–33; por. Habermas, 2003: 9–22). Natomiast w polemice z Johnem Rawlsem Habermas stwierdza, że filozofia polityczna powinna „zachować skromność” (2009a: 63; por. 1996: 67). Rawls, odpowiadając Habermasowi, podejmuje kwestię, która z dwóch koncepcji, jego czy Habermasa, jest skromniejsza (1995: 137–138). Ktoś mógłby wskazać na znaczeniowe różnice między powściągliwością a skromnością, a nawet wyprowadzać z tego pewne filozoficzne konsekwencje, niemniej jednak traktować będą oba terminy synonimicznie.

<sup>2</sup> Stosuję tutaj termin zaproponowany przez Adresata niniejszego tomu jako polskie tłumaczenie niemieckiego *Gemeinwesen*, używanego m.in. przez Kanta i Habermasa (Habermas, 2007: 218, przypis tłumacza; Habermas, 2017: 11–20).

<sup>3</sup> Można by napisać „raz jeszcze zyskuje na znaczeniu”, bowiem historia filozofii była nie tylko historią nieograniczonych ambicji poznawczych, ale także historią podawania w wątpliwość poznawczych uroszczeń rozumu.

<sup>4</sup> Podstawowe informacje na temat Habermasowskiego pojęcia postmetafizycznego myślenia zawierają teksty: Baynes (2009: 44–47), Lohmann (2009: 356–358).

jemnych, politycznie zorganizowanych stosunkach, pociąga za sobą konieczność rezygnacji z ich filozoficznego ugruntowania. Filozofia może pokusić się o wypracowanie normatywnych warunków pod postacią zasad sprawiedliwości czy politycznej kooperacji, ale powinna zrezygnować z ich filozoficznego ugruntowania, tzn. ugruntowania opartego na pewnej metafizyce, teorii poznania czy w końcu ufundowania na pewnej uprzywilejowanej wizji dobrego życia.

Zacznę od wyjaśnienia, jakie okoliczności – według Habermasa – wymusiły odejście od metafizyki i czym jest myślenie postmetafizyczne (1). Następnie, analogicznie, wyjaśnię, jakie okoliczności według Rawlsa przyczyniły się do powstania pluralizmu światopoglądowego i jak uznanie filozoficznej doniosłości faktu jego zaistnienia wymaga zmiany w sposobie udzielania odpowiedzi na pytania o sprawiedliwe warunki kooperacji (2). W ostatniej części skupię się na różnicach między Habermasem a Rawlsem w pojmowaniu powściągliwości, jaką powinna się odznaczać filozofia (3).

## POSTMETAFIZYCZNE MYŚLENIE

143

Określenie „postmetafizyczne”, z racji przedrostka *post-*, sugeruje pewne następstwo czasowe między dwoma etapami w myśleniu filozoficznym. Myślenie postmetafizyczne to myślenie, które następuje *po* myśleniu metafizycznym. Takie wyjaśnienie znaczenia tego terminu zakłada pewną wizję, jeśli nie rozwoju, to przynajmniej historii filozofii. Taka myśl, jak się wydaje, nie jest obca Habermasowi. Ucieleśnieniem myślenia metafizycznego jest dla niego „idealizm filozoficzny”, który obejmuje myślicieli – od Platona, przez Kartezjusza i Kanta, po Hegla (Habermas, 2009b: 175–176), zaś zapoczątkowanie myślenia postmetafizycznego przypisuje Habermas młodoheglitom i Kierkegaardowi (2009b: 187). Jak zawsze w przypadku upraszczających, co przyznaje sam Habermas, klasyfikacji, zaliczenie pewnych myślicieli do określonego obozu, a wykluczenie z niego innych budzić może kontrowersje. I tak zapewne jest w przypadku Kanta, który uznany zostaje za myśliciela metafizycznego, a nie za myśliciela, który zrywa z tradycyjnie pojmowaną metafizyką, jak i z arystotelizmem, którego według Habermasa łatwo w paradygmat myślenia metafizycznego wpisać się nie daje. Habermasowskie rozstrzygnięcia klasyfikacyjne staną się bardziej przekonujące, gdy za integralny składnik myślenia metafizycznego uznamy tak czy inaczej pojmowany idealizm filozoficzny. Wtedy Kant bliższy będzie idealizmowi niż Arystoteles. Niemniej jednak

pozostaje pytanie, dlaczego takie nurty w filozofii jak starożytny materializm i sceptycyzm, późnośredniowieczny nominalizm czy nowożytny empiryzm nie zostają przez Habermasa zaliczone, mimo swego antymetafizycznego i antyidealistycznego charakteru, do myślenia postmetafizycznego (2009b: 175)? A może w myśleniu postmetafizycznym chodzi o coś innego niż zwykłe odrzucenie filozoficznego idealizmu i zerwanie z metafizyką?

Wróćmy jeszcze na chwilę do przedrostka *post-*, którego oczywiste użycie w celu wskazania czasowego następstwa jednego zjawiska po drugim nie mówi nam jeszcze, w jakim stosunku one ze sobą pozostają. Wprawdzie gdybyśmy chcieli wskazać na odrzucenie metafizyki czy jej negację, użylibyśmy raczej określenia „myślenie antymetafizyczne” niż „postmetafizyczne”, to jednak przedrostek *post-* sam w sobie nie mówi nam, czy mamy do czynienia z zerwaniem z metafizyką lub odejściem od niej, czy też raczej z zachowaniem, oczywiście pod inną postacią, głównych wątków myślenia postmetafizycznego. Myślę, że jakkolwiek paradoksalne może się to na początku wydawać, jest w pewnym sensie i tak, i tak. Habermas, używając określenia „myślenie postmetafizyczne”, chce zachować właściwe zachodniej metafizyce roszczenie do rozumności, będąc jednocześnie świadomym, że nie jest to możliwe w dotychczasowej formie. Myślenie uległo takim przekształceniom i tak zmieniły się warunki społeczne, polityczne i kulturowe, z którymi pozostaje ono w związku, że niemożliwe jest dzisiaj spełnienie oczekiwań, jakie pokładano w metafizyce, co jednak nie musi oznaczać, i dla Habermasa nie oznacza, konieczności porzucenia rozumu i racjonalności.

Czym charakteryzuje się myślenie metafizyczne? Mając na myśli klasyczne początki metafizyki, Habermas wskazuje na trzy jego cechy: „myślenie tożsamościowe, doktrynę idei oraz silną koncepcję teorii” (2009b: 175)<sup>5</sup>. Myślenie metafizyczne ma charakter totalizujący, co oznacza, że jego ambicją jest ujęcie całości rzeczywistości, ale takie jej ujęcie, w którym wskazana byłaby podstawa jedności w wielości (Habermas, 2009b: 176–177). Innymi słowy, metafizyka podejmuje się zadania wyjaśnienia tego, jak to możliwe, że wielość, którą napotykaamy np. w doświadczeniu, jest przejawem jedności. Charakterystycznymi dla metafizyki są więc pojęcia jedności i wielości, ale także różnicy i tożsamości. I choć pojęcie różnicy odgrywa istotną rolę, to jednak ważniejszym jest pojęcie tożsamości, bowiem ambicje metafizyki sięgają dalej niż wskazanie na różnicę między

<sup>5</sup> Główne założenia myślenia metafizycznego w historii filozofii podlegały modyfikacjom i interpretacjom. W zamieszczonej w tekście głównym prezentacji myślenia metafizycznego postaram się przedstawić je w sposób syntetyczny, abstrahując od złożoności dziejów filozofii, na którą zwraca uwagę Habermas.

poszczególnymi indywiduami czy też bytami, które konstytuują wielość. Aspiruje ona do wskazania ich tożsamości, którą gwarantuje odkrywana przez nią podstawa jedności, na przykład pod postacią Boga stwórcy.

Konsekwencją poszukiwań jedności w wielości nie musi być utożsamienie bytu z myśleniem, choć w przypadku filozoficznego idealizmu tak właśnie jest, bowiem za podstawę jedności można uznać materię, a myślenie jedynie za jej epifenomen. Założenie o tożsamości bytu i myśli otwiera przed myśleniem metafizycznym różne strategie radzenia sobie z uporczywie występującą w codziennym doświadczeniu nierozumnością rzeczywistości. Idealizm filozoficzny może przyjąć, że tylko to, co idealne jest tym, co prawdziwie istnieje, w przeciwieństwie do tego, co nieidealne (na przykład materialne) i co nie istnieje „w pełni”. Proste utożsamienie bytu z myśleniem i zanegowanie ontologicznej rzeczywistości tego, co nieidealne oznacza uznanie doświadczanej nierozumności za złudzenie, które filozoficzne myślenie może rozwiązać. Można jednak uznać, że to, co nieidealne nie istnieje w taki sam sposób i tym samym w takim samym stopniu jak to, co idealne, ale jednak istnieje. I jeśli to, co nieidealne istnieje nie tylko w jakiś „gorszy” sposób, ale jest także od tego, co idealne zależne – bo musi być przecież jakoś zależne, jeśli to, co idealne, jak np. idee u Platona, stanowi podstawę tego, co nieidealne – to także i ono musi być rozumne. Użyty tutaj czasownik „musi” może być rozumiany w dwojaki sposób. Z jednej strony zostaje on użyty na określenie pewnej logicznej konieczności, co oznaczałoby, że temu, co nieidealne zostaje udzielona lub nadana rozumność, z drugiej natomiast czasownik „musi” może mieć znaczenie deontologiczne, co oznaczałoby, że spoczywa na nas obowiązek ukierunkowania naszych wysiłków na uczynienie rzeczywistości bardziej rozumną.

Jeśliśmy się przyjrzeni dziejom metafizyki, to zaobserwowalibyśmy, że założenie o tożsamości bytu i myślenia, czyli o rozumnym charakterze rzeczywistości, jest w niej silnie obecne i to w dwóch jego podstawowych paradygmatach. W przypadku paradygmatu ontologicznego uznaje się ją za podstawową cechę tej rzeczywistości, a nas uznaje się za zdolnych do zrozumienia racjonalnej struktury rzeczywistości. Natomiast w przypadku paradygmatu mentalistycznego (filozofii podmiotu) rozumny charakter rzeczywistości jest rezultatem konstytutywnej aktywności skończonego podmiotu transcendentnego, jak u Kanta, czy rezultatem dialektycznego rozwoju Absolutu poprzez dzieje, jak u Hegla (Habermas, 2009b: 178).

Racjonalistyczny charakter metafizyki przejawia się także w uznaniu prymatu teorii nad praktyką (Habermas, 2009b: 179–180), przez co nie należy rozumieć tylko uznania życia kontemplacyjnego za wyróżnioną formę dobrego życia, lecz niezależność teorii od praktyki. Poznanie może

i powinno być niezależne od praktycznych uwarunkowań. Nie oznacza to, że poznanie nie powinno ulegać imperatywowi podporządkowania przy pomocy techniki rzeczywistości przyrodniczej i człowieka, ale to, że poznanie może wznieść się i uniezależnić od *praxis* życia codziennego. Innymi słowy, na poznanie patrzy się jak na rezultat aktywności „czystego” rozumu, transcendującego biologiczne, kulturowe, historyczne czy społeczne uwarunkowania.

W wyniku określonych przemian o charakterze kulturowym, społecznym i politycznym (powstanie nowożytnej nauki, dyferencjacja i autonomizacja różnych podsystemów społecznych – prawa, gospodarki, rodziny itp., a także powstanie nowoczesnych państw narodowych i konstytucyjnych demokracji) oraz przemian w łonie samej filozofii (które ucieleśniają takie nurty i zjawiska w filozofii jak młodoheglizm, hermeneutyka czy zwrot językowy), roszczenia metafizyki zostały podane w wątpliwość i w ostateczności zakwestionowane (Habermas, 2009b: 180–181). Rozstanie z metafizyką nie musi jednak oznaczać rezygnacji z roszczenia do rozumności i racjonalności naszego poznania i działania. To roszczenie może jednak zostać zaspokojone nie przez metafizykę, a myślenie postmetafizyczne. Myślenie postmetafizyczne ma inną strukturę aniżeli myślenie metafizyczne, którą oddają, hasłowo przedstawione, takie określenia jak „racjonalność proceduralna”, „detranscendentalizacja rozumu”, „intersubiektywność” i odwrócenie relacji między teorią i praktyką.

146

Wraz z odejściem od metafizyki, przekonanie o substancjalnym charakterze racjonalności zostaje zastąpione przekonaniem o jej proceduralnym charakterze (Habermas, 2009b: 182–187). Odczytanie racjonalnego porządku natury i historii nie jest już możliwe. Rozum nie ma do czynienia z rzeczywistością, która sama w sobie jest racjonalna, lecz z samym sobą, a dokładniej z procedurami, które pozwalają – tak jak np. metody naukowe – na poznawanie rzeczywistości, czy – tak jak procedury określania tego, co leży w równym interesie każdego – na określenie tego, co sprawiedliwe. Procedury te nie są jednak wygodnymi czy skutecznymi narzędziami, które umożliwiają nam dotarcie do rzeczywistości, której racjonalność jest założona, lecz są czymś, czego poprawne zastosowanie gwarantuje poprawność (racjonalność) uzyskanego wyniku. Z jednej strony oznacza to, że poza kryterium poprawnie zastosowanej procedury nie mamy żadnego innego niezależnego kryterium poprawności otrzymanego rezultatu (w terminologii Rawlowskiej mówilibyśmy tutaj o czystej racjonalności proceduralnej (2009b: 141–144)). Z drugiej strony natomiast oznacza to, że otrzymanych przez nas rezultatów, np. poznawczych, nie możemy uznać za ostateczne, bo nasze procedury mogą być i lepiej zastosowane, i ulepszone, a zatem uzyskane przez nas wcześniej wyniki mogą zostać skorygowane i zmodyfikowane.



Przekonanie o proceduralnym charakterze racjonalności widać, jak mi się wydaje, najlepiej na przykładzie zagadnień praktycznych, których korelatem nie jest, jak ma to miejsce w przypadku zagadnień teoretycznych, założenie o istnieniu obiektywnej rzeczywistości. Proceduralnie określony moralny punkt widzenia, którego przyjęcie pozwala nam odpowiedzieć na pytanie o to, co leży w równym interesie każdego, gwarantuje nam ważność otrzymanych odpowiedzi nie dlatego, że dzięki niemu mamy wgląd w to, co sprawiedliwe, ale dlatego właśnie, że udzieliliśmy tej odpowiedzi w zgodzie z określonymi procedurami.

Proceduralny charakter racjonalności powiązany jest z zastąpieniem pojęcia obiektywności przez pojęcie intersubiektywności (Habermas, 2009b: 192–198)<sup>6</sup>. W przypadku myślenia metafizycznego podstawową relacją – czy to poznawczą, czy to praktyczną – była relacja podmiot-przedmiot. W dziedzinie poznania była to oczywiście relacja między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania, w dziedzinie działania była to relacja między podmiotem działania a tym, co tego działania było celem (czy to dobro, czy to przedmiot zaspokajający pragnienie). Ta podstawowa relacja zostaje zastąpiona relacją między jednym podmiotem i drugim podmiotem, które to porozumiewają się co do czegoś w świecie. Podmioty te mogą ustalać wspólne rozumienie przyrody, a mogą także porozumiewać się co do zasad, które organizować będą ich świat społeczny<sup>7</sup>. To oczywiście oznacza, że nasza wiedza, zarówno teoretyczna, jak i praktyczna, ma ważność nie tyle obiektywną, co intersubiektywną.

Odejściu od substancjalnej racjonalności na rzecz racjonalności proceduralnej i zastąpieniu relacji podmiot-przedmiot relacjami interpersonalnymi towarzyszyło zjawisko nazywane przez Habermasa detranscendentalizacją rozumu (2009b: 187–192). Rozum przestaje być czymś, co wobec świata jest niejako umiejscowione na zewnątrz. Zostaje on w tym świecie osadzony i to na wiele sposobów. Zostaje przede wszystkim

<sup>6</sup> Odchodzę tutaj od porządku prezentacji przedstawionej przez Habermasa.

<sup>7</sup> Uznanie za podstawową relacji nie pomiędzy podmiotem a przedmiotem, a relacji interpersonalnej, tłumaczy obecne zarówno u Habermasa, jak i u Rawlsa przekonanie o prymacie słuszności nad dobrem. Tylko wówczas, gdy pierwotną relacją, w jakiej znajduje się podmiot, jest relacja do przedmiotu pragnienia, pytanie o właściwy przedmiot pragnienia, czyli dobro, jest pytaniem z punktu widzenia rozumu podstawowym. Wówczas, gdy pierwotną relacją podmiotu jest relacja do innego podmiotu, podstawowym pytaniem jest pytanie o właściwy charakter owej interpersonalnej relacji, na które nie można udzielić odpowiedzi określając właściwy przedmiot pragnienia, czyli dobro. Nawet jeśli chce się w taki sposób tej odpowiedzi udzielić, tzn. wyprowadzając zasady regulujące relacje interpersonalne z dobra, to tylko za cenę ich uprzedmiotowienia, a zatem ich zniekształcenia. Uprzedmiotowienie relacji interpersonalnej oznacza tutaj uczynienie jej albo środkiem do osiągnięcia dobra, albo jego składową – tak czy inaczej pewnym przedmiotem (Habermas, 2010: 445–447; Rawls, 2009a: 114–119).

znaturalizowany, ale w słabym sensie tego słowa, co oznacza, że wykształcenie się rozumu jest dziełem ewolucji naturalnej, ale na niej się nie kończy, ponieważ rozum podlega także, można by powiedzieć, ewolucji społecznej, i nie da się wyjaśnić w kategoriach przyrodniczych. Niemniej jednak jest ucieleśniony, to znaczy rozumu nie można postrzegać jako niezależnego od naszej cielesności, lecz nią związanego. Jednakże dla Habermasa to nie cielesność jest jego najistotniejszą cechą, lecz społeczne usytuowanie i historyczne ukontekstowanie.

Jak się wydaje, oczywistą konsekwencją procesu detranscendentalizacji rozumu jest odwrócenie właściwej dla metafizyki relacji między teorią a praktyką (Habermas, 2009b: 198–202). Przekonanie o niezależności teorii od praktyki zastępuje przekonanie o jej zależności. I tak np. poznania naukowego nie sposób rozpatrywać niezależnie od praktyki naukowej, rozumianej jako kooperatywne przedsięwzięcie mające na celu poznanie prawdy. Inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć, że pierwszeństwo i niezależność trzecioosobowej perspektywy obserwatora zostają zastąpione pierwszeństwem perspektywy pierwszoosobowej osoby zaangażowanej w relacje z innymi, choćby we wspólne poszukiwanie prawdy.

Konkludując, odejście od metafizyki nie oznacza dla Habermasa konieczności rezygnacji z dążenia do zagwarantowania naszemu poznaniu i działaniu racjonalnego charakteru, ale wymaga od nas, byśmy do realizacji tego celu dążyli w inny sposób, a mianowicie dzięki myśleniu postmetafizycznemu. Zakłada ono konieczność zastąpienia substancjalnej racjonalności racjonalnością proceduralną i tym samym odejścia od przekonania o możliwości odczytania racjonalnego porządku rzeczywistości. Nie przypisuje ono centralnego znaczenia relacji podmiotowo-przedmiotowej, lecz relacjom interpersonalnym. Towarzyszy temu detranscendentalizacja rozumu i jego światowe usytuowanie. I choć rozum nie istnieje, jak to miało miejsce w przypadku metafizyki, poza światem, jego wewnątrzświatowy charakter i zakorzenienie w praktyce i procesach komunikacji nie oznacza, że nie jest on zdolny do wykraczania poza dany nam horyzont świata życia.

## FILOZOFICZNE ZNACZENIE PLURALIZMU ŚWIATOPOGLĄDOWEGO

Rawls wskazuje na określone procesy i okoliczności, które w swym myśleniu filozofia praktyczna musi uwzględnić. Zgadza się z Habermasem, że to z jednej strony rozwój nowoczesnego, scentralizowanego,



funkcjonującego dzięki sprawnej administracji państwa oraz powstanie konstytucyjnych demokracji, a z drugiej powstanie i rozwój nowoczesnej nauki, przyczyniły się do zmiany społeczno-politycznego i kulturowo-intelektualnego środowiska, w którym realizuje się filozofia praktyczna, a dokładniej filozofia polityczna. Jednakże centralnymi wydarzeniami dla Rawlsa są XVI-wieczna Reformacja i następujące po niej w wieku XVII wojny religijne, których konsekwencją jest religijny pluralizm i wykształcenie się – początkowo uznawanej jedynie za remedium na konflikt społeczny, wywołany głębokimi podziałami światopoglądowymi, a następnie za wyrażającą istotne i samoistne wartości – zasady tolerancji (Rawls, 1998: 15–20).

Jednakże rola filozofa nie ogranicza się do odnotowywania pewnych faktów, nawet jeśli są to fakty o tak doniosłym znaczeniu jak powstanie światopoglądowego pluralizmu i jego utrwalenie dzięki wykształceniu się określonych postaw (tolerancji) i polityczno-prawnej instytucjonalizacji pod postacią praw chroniących wolność myśli, sumienia i wyznania. Zadaniem filozofa jest interpretacja i uzasadnienie tego faktu. Pluralizm, którego istnienie filozofia polityczna musi brać pod uwagę, nie jest po prostu pluralizmem światopoglądowym, lecz rozumnym pluralizmem. Oznacza to, że jest on dziełem „rozumu działającego w ramach wolnych instytucji” (Rawls, 1998: 75), a zatem będzie on „trwałą cechą” tych społeczeństw, w których chroni się wolność myśli i sumienia (Rawls, 1998: 74).

Jakie jednak mamy podstawy, aby uznać istniejący pluralizm za rozumny? Dla Rawlsa rozumny pluralizm to „rozmaitość rozumnych rozległych doktryn” (1998: 74). Czym są „rozległe doktryny”, a przede wszystkim, kiedy możemy uznać je za rozumne? Rozległe doktryny – *comprehensive doctrines* – to termin techniczny Rawlowskiej filozofii politycznej. Używa go on na określenie takich zbiorów przekonań czy też światopoglądów, które są dziełem zarówno rozumu teoretycznego i praktycznego, jak i zakorzenione są w pewnej tradycji intelektualnej. To, że dana doktryna jest dziełem rozumu teoretycznego oznacza, że „zdaje sprawę z głównych religijnych, filozoficznych i moralnych aspektów ludzkiego życia w sposób konsekwentny i spójny” (Rawls, 1998: 103), a to, że jest dziełem rozumu praktycznego oznacza, że „porządkuje i charakteryzuje rozpoznane i uznane wartości tak, że dają się one ze sobą pogodzić i wyrażają zrozumiały pogląd na świat” (Rawls, 1998: 103)<sup>8</sup>. Dla Rawlsa przynależność

<sup>8</sup> Ta cecha wyjaśnia „rozległość” (*comprehensiveness*) danej doktryny, czyli im więcej typów wartości dana doktryna wyraża, tym bardziej jest ona rozległa. Dana doktryna zatem może mówić o tym, co jest wartościowe w życiu politycznym, ale też osobistym i rodzinnym. Może określać nie tylko nasz stosunek do innych ludzi, ale także do Boga, czy też, z drugiej strony, np. do innych istot czujących, czy też całości przyrody.

rozległej doktryny do pewnej tradycji myślowej jest oznaką jej rozumności. Uznanie jej na przestrzeni dziejów, nawet jeśli nie jest gwarantem jej rozumności, to przynajmniej tę rozumność może poświadczać.

Kluczowym dla zrozumienia, dlaczego Rawls daną doktrynę uważa za rozsądną jest jednak nie tyle to, że jest ona dziełem rozumu, lecz to, że jest ona wyznawana przez rozumne osoby. Mamy więc tutaj do czynienia z pewnym paradoksem – sytuacją, w której możliwe jest wyznawanie doktryny, która posiada powyżej przedstawione cechy, przez osoby nierozumne albo w sposób nierozumny. Nie jest to jednak nic nadzwyczajnego, bowiem często mamy do czynienia z sytuacją, w której poglądy jak najbardziej racjonalne i rozsądne wyznawane są w sposób fanatyczny lub przez ludzi o ograniczonych horyzontach. Bardziej interesujące jest to, kiedy można kogoś uznać za osobę rozsądną. Rawls wskazuje tutaj na dwie cechy. Osoba rozsądna to taka, która odznacza się poczuciem sprawiedliwości, czyli gotowością do zaproponowania i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji, na które i inni mogliby przystać, a także gotowość do przyjęcia i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji zaproponowanych przez innych (1998: 90). Osoba rozsądna odznacza się ponadto gotowością do uznania tego, co Rawls nazywa „ciężarami sądu” (*burdens of judgment*) (1998: 97–102).

150      Uznanie ciężarów sądu oznacza konieczność uznania pewnych poznawczych i normatywnych konsekwencji. Pojęcie ciężarów sądu wprowadza Rawls po to, aby wyjaśnić, jak to jest możliwe, że inni, rozumując tak samo poprawnie, dochodzą do odmiennych wniosków i przekonań. Dzieje się tak z racji specyfiki naszego sądenia. Nie wchodząc w szczegóły, można powiedzieć, że sądenie w sprawach praktycznych i teoretycznych wiąże się z wazaniem racji, które z powodu ich pewnej, nawet czasem marginalnej nieokreśloności i niejednoznaczności skutkuje tym, że w naszych sądach, które opierają się na różnie wyważonych racjach, różnimy się. Oczywiście im więcej miejsca na nieokreśloność i niejednoznaczność, tym większa będzie rozbieżność opinii. Nie dziwi zatem, że w dziedzinie teoretycznego użytku z rozumu mniej jest rozbieżności przekonań, niż w dziedzinie praktycznej. Osoba rozsądna zatem zdaje sobie sprawę z tego, że rozbieżność opinii nie musi koniecznie oznaczać, że inni się mylą, mogą oni jedynie sądzić inaczej. To pociąga za sobą normatywny wymóg uznania owej rozbieżności opinii, czy to pod postacią praktykowanej cnoty tolerancji, czy też prawnych gwarancji wolności słowa i sumienia.

Jeśli więc pluralizm jest nieuchronnym rezultatem użycia rozumu przez obywateli w społeczeństwie, którego instytucje gwarantują jego wolny użytek, i jeśli nie chcemy uciekać się do przemocy, by zagwarantować jednomyślność w sprawach światopoglądowych, to niemożliwe jest ugruntowanie koncepcji sprawiedliwości w którejś z rozległych rozum-

nych doktryn. A zatem uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości, która ma być normatywnym kręgosłupem liberalno-demokratycznego porządku politycznego, nie może mieć charakteru religijnego, filozoficznego czy moralnego. O ile przekonanie o niemożliwości „religijnego” uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości wydaje się zrozumiałe i oczywiste, bo nie sposób oczekiwać, że obywatele społeczeństw demokratycznych wyznawać będą jedną i tą samą religię, która będzie stanowić podstawę ich politycznego zrzeszenia, to warto kilka słów poświęcić niemożliwości filozoficznego i moralnego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości.

Zacznę od kwestii ostatniej. Kiedy Rawls mówi o niemożliwości moralnego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości, nie ma na myśli tego, że nie ma ona charakteru normatywnego. Jak najbardziej ma: formułuje bowiem pewne zasady, a dokładniej zasady sprawiedliwości, regulujące dystrybucję korzyści i ciężarów społecznej współpracy oraz przypisujące prawa i obowiązki; przedstawia także pewne ideały oraz cnoty działalności politycznej. Niemożliwość jej moralnego uzasadnienia nie oznacza także, że koncepcja sprawiedliwości, choć mająca charakter normatywny, uzasadniona zostaje poprzez odwołanie się do „pozamoralnych” względów, jak np. oświecony interes własny. Niemożliwość moralnego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości oznacza natomiast, że zasad sprawiedliwości nie da się wywieść z wyróżnionej koncepcji dobrego życia. Głównym powodem, dla którego jest to niemożliwe jest to, że w społeczeństwie liberalno-demokratycznym nie sposób wskazać takiego wyróżnionego sposobu życia. Oczywiście pewne formy życia mogą cieszyć się większym społecznym uznaniem i popularnością, a inne mieć charakter kontrkulturowy. Nie należy jednak oczekiwać, że wokół określonego zbioru wartości dotyczących naszego życia w różnych jego aspektach da się zorganizować życie polityczne.

Istnieje pokusa, aby zinterpretować tezę o niemożliwości wyprowadzenia zasad sprawiedliwości z określonej koncepcji dobrego życia jako tezę o pierwszeństwie słuszności wobec dobra. Pokusa ta byłaby zrozumiała, o ile we wcześniejszych swoich pismach Rawls rozumiał sformułowaną przez siebie koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności jako koncepcję deontologiczną, jednakże obecne w późniejszych pismach, po tzw. zwrocie politycznym, przekonanie o prymacie słuszności nad dobrem należy rozumieć inaczej. I to odmienne rozumienie pozwoli nam na uchwycenie specyfiki Rawlsowskiego stosunku do filozofii. Stwierdza bowiem Rawls, że uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości nie powinno także zależeć od założeń filozoficznych, ponieważ i w ich przypadku możliwa jest rozumna rozbieżność opinii. W przypadku filozofii przykładem takiego sporu jest spór między koncepcjami teleologicznymi a deontologicznymi.

Powyższą charakterystykę należy jednak doprecyzować. Powiedziałem, że uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości nie może mieć charakteru

moralnego i filozoficznego (kwestię możliwości uzasadnienia religijnego zostawiam na boku jako rozstrzygniętą). Nie jest to jednak do końca sformułowanie precyzyjne. Rawls bowiem mówi, że koncepcja sprawiedliwości jest koncepcją *moralną* i że jest ona dziełem *filozofii* politycznej. Przyjrzyjmy się pierwszemu sformułowaniu, mówiącemu, że koncepcja sprawiedliwości jest koncepcją moralną. Oczywiście nie jest ona koncepcją moralną w powyżej wyłożonym sensie tego słowa, czyli koncepcja sprawiedliwości ani nie formułuje całościowej wizji dobrego życia, ani nie jest wyprowadzona z takiej koncepcji. Nie oznacza to, jak już zostało powiedziane, że koncepcja sprawiedliwości nie wyraża pewnych wartości, ideałów i cnót. Czyni to, ale nie są to wartości, które odnoszą się do całości naszego życia, lecz mają charakter polityczny. Co to oznacza? Oznacza to, że istnieje taka dziedzina relacji interpersonalnych, dla których właściwe są wartości polityczne. Jest to dziedzina relacji, które są niedobrowolne w tym sensie, że jesteśmy ich stroną na mocy samej przynależności do organizmu państwowego, do którego wступujemy „tylko przez urodzenie, i [...] opuszczamy dopiero umierając” (Rawls, 1998: 197). Relacje polityczne oparte są też na przymusie, a dokładniej: możliwość użycia przymusu jest ostateczną sankcją w sytuacji, w której dana jednostka nie przestrzega reguł współżycia. Istotnym jest bowiem to, że zasady i reguły konstytuujące relacje polityczne, czyli coś, co nazywa Rawls podstawową strukturą społeczeństwa, są przez jednostki swobodnie uznawane i akceptowane. W końcu relacje polityczne, przynajmniej w społeczeństwach demokratycznych, mają tę właściwość, że obywatelem, a zatem kimś, kto jest zdolny do wejścia w relacje polityczne, jest ktoś, kto jednocześnie władzy politycznej podlega i w tej władzy współuczestniczy (choć niekoniecznie w sposób bezpośredni). I tak rozumiane relacje polityczne, czyli relacje niedobrowolne, oparte w ostateczności na przymusie i dające udział w sprawowaniu władzy, stanowią specyficzną dziedzinę, do której odnoszą się pewne wartości, ideały oraz cnoty.

Relacje polityczne nie wyczerpują oczywiście całości możliwych relacji, w jakich się znajdujemy i w jakie możemy wchodzić. Są one jednak szczególnie ważne z tej racji, że, jak to powiada Rawls, wywierają decydujący wpływ na nasze życie. Dzieje się tak, ponieważ relacje polityczne, a dokładniej zasady, które konstytuują i regulują te relacje, określają dystrybucję tych dóbr, które Rawls nazywa podstawowymi, czyli niezbędnymi do realizacji naszych planów życiowych. A zatem od tego, jaki przypadnie nam udział w tych dobrach zależy, jak powiedzie się realizacja naszych planów życiowych. Od formy organizacji życia politycznego zależy zatem, co jest oczywiste, nie tylko kształt naszych relacji politycznych, ale także inne obszary naszego życia. Stąd też tak ważne jest dla nas, według jakich zasad nasze relacje polityczne są zorganizowane.

Możemy więc, według Rawlsa, wyróżnić dwie grupy wartości: wartości polityczne i wartości pozapolityczne. O ich wzajemnych relacjach możemy na razie powiedzieć tylko tyle, że wartości politycznych nie wywodzi się z jakiegoś wyróżnionego zbioru wartości pozapolitycznych, odnoszących się do innych niż polityczne aspektów naszego życia. I to jest, jak już zostało powiedziane, sens Rawlsowskiego twierdzenia o niemożliwości ugruntowania politycznej koncepcji sprawiedliwości w koncepcji moralnej, czyli wizji dobrego życia. Nie oznacza to natomiast, że koncepcja sprawiedliwości jest uzasadniona w sposób „pozamoralny”, tzn. poprzez odwołanie się np. do oświeconego interesu własnego. Podobnie jest i z filozofią. Określenie zasad regulujących dziedzinę tego, co polityczne, wymaga filozoficznej refleksji, ale filozoficznej refleksji ograniczonej do tej właśnie dziedziny. Nie oznacza to, że tak rozumiana filozofia polityczna nie podejmuje zagadnień z innych obszarów refleksji filozoficznej. Jak widzieliśmy, np. koncepcja ciężarów sądu jest koncepcją mającą pewien epistemologiczny komponent. Ale jest to epistemologia, można by powiedzieć, swoiście polityczna. Niemożliwość filozoficznego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości, ściśle mówiąc, nie oznacza, że uzasadnienie to nie ma charakteru filozoficznego, bo taki ma, ale oznacza, że koncepcja sprawiedliwości nie zostaje wyprowadzona z twierdzeń formułowanych przez filozofię jako taką. Nie zostaje np. wyprowadzona z filozoficznej koncepcji podmiotu, której ważność wykraczałaby poza dziedzinę tego, co polityczne.

Jak zatem ma postępować tak rozumiana filozofia polityczna przy wypracowywaniu koncepcji sprawiedliwości? Filozofia polityczna ma unikać odwoływania się do funkcjonujących w społeczeństwie koncepcji dobrego życia czy filozoficznych doktryn. Z jej perspektywy jawią się one jako równie rozumne (o ile oczywiście w ogóle za rozumne zostaną uznane) i nie ma ona możliwości, a nawet nie ma ambicji, by rozstrzygnąć, która z nich jest bardziej rozumna czy prawdziwa. Sięga natomiast do pewnych politycznych „podstawowych idei, które [...] są domyślnie zawarte w kulturze politycznej demokratycznego społeczeństwa” (Rawls, 1998: 45) – takich jak np. idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji trwającego w czasie czy koncepcji równych i wolnych obywateli – i na ich podstawie, niezależnie od rozumnych rozległych doktryn (Rawls, 1998: 43–44), wypracowuje polityczną koncepcję sprawiedliwości, której normatywna treść wyrażona zostaje pod postacią zasad sprawiedliwości.

Powściągliwość filozofii politycznej dla Rawlsa wyraża się więc w rezygnacji z filozoficznych i „moralnych” ambicji. Przez to nieco paradoksalne i być może niejasne sformułowanie rozumiem rzecz następującą. Filozofia, czy to teoretyczna, czy praktyczna, na co zwracają uwagę Habermas i Rawls, ma ambicje do całościowego ujęcia rzeczywistości. W przypadku filozofii praktycznej przejawiałoby się to w dążeniu do



ujęcia całości ludzkiego działania w różnych jego wymiarach – indywidualnych i kolektywnych, i umiejscowieniu go na szerszym planie – czy to natury, czy to historii. Nawet jeśli przez filozofię te ambicje nie zawsze faktycznie zostają zrealizowane, to zawiera ona w sobie taką możliwość, np. pod postacią *implicite* przyjętych założeń metafizycznych dotyczących natury ludzkiej, czy pod postacią *implicite* zakładanej przez daną koncepcję sprawiedliwości wizji dobrego życia. Rawls oczywiście doskonale zdawał sobie z tego sprawę. Dyskusje i kontrowersje wokół przedstawionej przez niego w *Teorii sprawiedliwości* koncepcji sprawiedliwości były tego potwierdzeniem<sup>9</sup>. Oznaczało to, że jeśli koncepcji sprawiedliwości można przypisać pewne założenia metafizyczne lub wizję dobrego życia, to taka koncepcja nie może liczyć na uznanie ze strony rozumnych i mających odmienne przekonania filozoficzne, moralne i religijne obywateli. A jeśli takiego uznania nie może zdobyć, nie może też zrealizować swojego praktycznego celu, jakim było ustanowienie normatywnej podstawy porozumienia i rozstrzygania potencjalnych konfliktów. Stąd też sformułowany przez Rawlsa wymóg samoograniczenia się filozofii politycznej do określonej dziedziny i formułowania tez, twierdzeń, zasad i wartości ważnych tylko dla tej dziedziny.

## HABERMAS I RAWLS – PUNKTY NIEZGODY

Habermas i Rawls, mimo wszelkich filozoficznych powinowactw, odmiennie postrzegali wymóg powściągliwości. Ażeby te różnice uwypuklić, powróćmy na chwilę do Rawlsa. Jak widzieliśmy, według niego polityczna koncepcja sprawiedliwości powinna być poglądem nie opartym „na szerszej podstawie” (1998: 43), czyli koncepcją wypracowaną niezależnie od rozumnych rozległych doktryn. To jednak nie wszystko, bo na tym nie kończy się proces jej uzasadnienia. Musi ona stać się przedmiotem tego, co nazwane zostaje „częściowym konsensem” rozumnych rozległych doktryn. Angielskie określenie *an overlapping consensus* dobrze oddaje zamysł autora. Chodzi mianowicie o to, że rozległa doktryna, jak już mówiliśmy, wyraża rozmaite wartości, docelowo obejmujące wszelkie obszary ludzkiego działania. Wyraża zatem także wartości polityczne, a jeśli tego nie robi, to jest, przynajmniej *implicite*, w niej na nie miejsce. Polityczna koncepcja sprawiedliwości zaś jest takim, posłużmy się znów

<sup>9</sup> Literatura dotycząca tego zagadnienia jest ogromna, wskażę tylko na jedną z ważniejszych krytyk, z którą czytelnik może zapoznać się w polskim tłumaczeniu (Sandel, 2009).



określeniem Rawlsa, „modułem” (1998: 44), który można dopasować do naszych pozostałych poglądów. Owo dopasowanie może oznaczać tutaj wiele rzeczy, bowiem to od zwolenników danej rozległej doktryny zależeć będzie to, jak poglądy polityczne zostaną powiązane z innymi przekonaniem. Utylitarysta może uznać, że polityczna koncepcja sprawiedliwości wyznacza taki układ podstawowych instytucji, który realizuje wymogi zasady użyteczności. Dla kantysty natomiast może ona najpełniej wyrażać ideał autonomii w życiu politycznym. I wtedy, kiedy wartości politycznej koncepcji sprawiedliwości powiązane zostaną z innymi przekonaniem składającymi się na każdą poszczególną rozumną rozległą doktrynę, możemy mówić o tym, że stała się ona przedmiotem częściowego konsensu. Innymi słowy, wszystkie rozumne doktryny zgadzać się będą na taką samą lub istotnie podobną polityczną koncepcję sprawiedliwości.

Dlaczego jednak Rawls nie poprzestał na wypracowaniu koncepcji sprawiedliwości w ramach filozofii politycznej, lecz sformułował wymóg, by stała się ona przedmiotem częściowego konsensu? W odpowiedzi można wskazać na dwie rzeczy. Po pierwsze, koncepcja sprawiedliwości musi być stabilna, tzn. funkcjonowanie w ramach społeczeństwa urządzonego w zgodzie z zasadami sprawiedliwości danej koncepcji musi w obywatelach rodzić odpowiednie poczucie sprawiedliwości, czyli gotowość do przestrzegania wymogów sprawiedliwości. Innymi słowy, obywatele muszą być motywowani do tego, aby wspierać sprawiedliwy porządek polityczny. Tym zaś, co ma pozwolić wykształcać tę motywację jest zgodność wartości politycznych z tym, co uznajemy w życiu za ważne, a co wyrażają nasze rozległe doktryny. Widać to szczególnie wyraźnie w sytuacji potencjalnego konfliktu między wartościami politycznymi a wartościami pozapolitycznymi, np. religijnymi. Istnieje wówczas ryzyko, że wartości pozapolityczne przeważą wartości polityczne, a ich wzajemna rozbieżność takie ryzyko potęguje. Nawet na co dzień owa rozbieżność skutkować może tym, że instytucje polityczne nie będą w oczach obywateli znajdować uznania. Jeśli więc idea częściowego konsensu ma zaradzić motywacyjnej słabości abstrakcyjnej koncepcji sprawiedliwości, to pozwala ona także, po drugie, zaspokoić poczucie niedosytu, jakie mogła zrodzić jej filozoficzna powściągliwość. Koncepcja sprawiedliwości zostaje uzasadniona tylko politycznie, to znaczy poprzez odwołanie się do wartości i idei politycznych, a zatem można powiedzieć, że brakuje jej „głębszego” uzasadnienia, czyli uzasadnienia, które opierałoby się na pewnej metafizycznej koncepcji osoby, odwoływało się do pewnej wizji dobrego życia czy do porządku nadnaturalnego. Filozofia polityczna ambicji do głębszego uzasadnienia zaspokoić nie może, ale także nie może i nie chce ich rugować. Te ambicje każdy obywatel może zaspokoić na swój własny, zgodny z wyznawaną przez siebie rozległą doktryną sposób.

Habermas z jednej strony zdaje się podzielać Rawlowskie przekonanie o motywacyjnych deficytach abstrakcyjnej koncepcji sprawiedliwości, a przezwyciężenia tej trudności upatruje w tym, że w nowoczesnych społeczeństwach ciężar motywowania do właściwego działania wzięło na siebie po części prawo (2005: 122–123). Z drugiej strony nie zgadza się natomiast z Rawlowskim rozwiązaniem problemu uzasadnienia. Przewidziany przez Rawlsa podział pracy między filozofią polityczną a rozumnymi rozległymi doktrynami, według którego filozofia polityczna wypracowuje koncepcję sprawiedliwości, a jej „ostateczne” uzasadnienie zostaje pozostawione w gestii obywateli wyznających rozległe doktryny, nie satysfakcjonuje Habermasa. Mamy bowiem do czynienia z paradoksalną sytuacją: polityczna koncepcja sprawiedliwości, która ma być publicznie uznawaną normatywną podstawą politycznie zorganizowanego społeczeństwa demokratycznego, jest ostatecznie uzasadniona nie przez obywateli, lecz przez jednostki jako osoby prywatne w kategoriach racji, które nie są publiczne, a znowuż prywatne. Racje, które wywodzimy z rozległej doktryny, takiej jak ta, nie są, i, zważywszy na ciężary sądu, nie mogą być podzielane przez wszystkich. Nie mają więc charakteru publicznego, tzn. nie jest możliwe, ażeby zostały one uznane przez wszystkich rozumnych obywateli. Oczywiście mogę zrozumieć, dlaczego ktoś, kto wyznaje odmienną ode mnie rozległą doktrynę, formułuje takie a nie inne racje, mogę też zrozumieć, dlaczego przypisuje im taką a nie inną wagę, mogę też, a nawet powinienem, jeśli jest to osoba i doktryna rozumna, uznać te racje za rozumne, ale nie są to racje, które przemawiają do mnie w taki sam sposób, w jaki przemawiają do tej osoby.

156

Rawls oczywiście jest świadom, że polityczna koncepcja sprawiedliwości powinna mieć publiczny charakter, a tym samym w jakimś sensie powinna zostać publicznie uzasadniona. I ten wymóg publicznego uzasadnienia polityczna koncepcja sprawiedliwości według niego spełnia w sposób następujący. Uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości przebiega w trzech krokach (Rawls, 1995: 140–144). O dwóch pierwszych była już mowa: koncepcja sprawiedliwości zostaje wypracowana przez filozofię polityczną, a następnie obywatele łączą ją ze swoimi rozumnymi doktrynami. W trzecim kroku, który ma mieć publiczny charakter, każdy obywatel za rację przemawiającą za polityczną koncepcją sprawiedliwości uznaje fakt, że wszyscy inni rozumni obywatele uzasadnili ją na gruncie swoich rozumnych rozległych doktryn. Na tym etapie uzasadnienia przyjęta perspektywa znów jest perspektywą obywateli, nie zaś prywatnych osób, które – odwołując się do swoich rozumnych doktryn – koncepcję sprawiedliwości uzasadniają. Ale na czym w istocie tutaj uzasadnienie polega? Rozpoznając, że zachodzi częściowy konsens, obywatele znajdują potwierdzenie rozumnego charakteru koncepcji spr-

wiedliwości, który przejawia się właśnie w uznaniu jej przez rozumnych obywateli na gruncie ich rozległych doktryn.

Czy jednak jest to jedyny sposób pomyślenia publicznego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości? Powróćmy raz jeszcze do uwag krytycznych Habermasa. Z pewnością na gruncie wyróżnionego przez Rawlsa trzeciego kroku w procesie uzasadnienia, zarzut odwrócenia relacji między racjami publicznymi a prywatnymi zostaje osłabiony. Ale i tak pozostaje pytanie, czy Rawls sprostał wymogowi publicznego uzasadnienia. Można zasadnie zapytać, jaką perspektywę przyjmują obywatele, gdy rozpoznają fakt zachodzenia częściowego konsensu. Nie jest to perspektywa obywateli zaangażowanych w argumentowanie, wymienianie racji, ich ważenie, uzasadnianie koncepcji sprawiedliwości. Obywatele jedynie odnotowują fakt zachodzenia rozumnego pluralizmu, choć oczywiście przypisują mu fundamentalne znaczenie. Odmienność zaangażowania w argumentację i konstatacja pewnego faktu odzwierciedla odmienność perspektyw uczestnika i obserwatora. Dla Habermasa uzasadnienie jest wspólną praktyką argumentacji, w którą zaangażowani są wszyscy zainteresowani, a więc nie można tej praktyki zastąpić filozoficzną refleksją. Filozofia nie może wyręczać obywateli w wypracowaniu sprawiedliwych zasad ich politycznego zrzeszenia. Może ona jedynie zrekonstruować formalne warunki dochodzenia do porozumienia w kwestiach praktycznych (etycznych, moralnych, politycznych), co oczywiście, i co potwierdzają pisma samego Habermasa, wymaga teoretycznej, w tym i filozoficznej podbudowy.

Zgadzając się nawet co do tego, że filozofia winna odznaczać się powściągliwością, można odmiennie tę powściągliwość rozumieć. Z jednej strony, tak jak ma to miejsce u Rawlsa, filozofia może ograniczyć się do pewnej dziedziny, unikając angażowania się w spory innej natury. Z drugiej strony, tak jak ma to miejsce u Habermasa, filozofia może zrezygnować z „metafizycznego” roszczenia do udzielania odpowiedzi na pytania o naturę rzeczy, o to, co dobre i sprawiedliwe, zadowolając się swoim „postmetafizycznym” charakterem, rekonstruując więc warunki naszego myślenia.

## BIBLIOGRAFIA

- Baynes, K. (2009). „Nachmetaphysisches Denken”, w: Brunkhorst, H. et al. (red.), *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, s. 44–47.
- Habermas, J. (1996). „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, w: Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Habermas, J. (2001). „Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem richtigen Leben?“, w: Habermas, J., *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2003). „Zasadna powściągliwość. Czy istnieją postmetafizyczne odpowiedzi na pytanie o właściwe życie?“, w: Habermas, J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2009a). „Pojednanie przez publiczne użycie rozumu“, w: Habermas, J., *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 61–84.
- Habermas, J. (2009b). „Motive nachmetaphysischen Denken“, w: Habermas, J., *Philosophische Texte. Kritik der Vernunft*, t. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 174–202.
- Habermas, J. (2010). „The Good Life—A Detestable Phrase: The Significance of the Young Rawls’s Religious Ethics for His Political Theory“. *European Journal of Philosophy*, 18 (3), s. 443–454, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2010.00424.x> (dostęp: 20.03.2021).
- Habermas, J. (2017). „W kwestii sprawiedliwości diachronicznej“, tłum. A. M. Kaniowski. *Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica*, 29, s. 11–20, <https://doi.org/10.18778/0208-6107.29.02> (dostęp: 20.03.2021).
- Lohmann, G. (2009). „Nachmetaphysisches Denken“, w: Brunkhorst, H. et al. (red.), *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, s. 356–358.
- Rawls, J. (1995). „Reply to Habermas“. *The Journal of Philosophy*, 92 (3), s. 132–180, <https://doi.org/10.2307/2940843> (dostęp: 20.03.2021).
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (2009a). *A Brief Inquiry into the Meaning of Faith and Sin*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2009b). *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sandel, M. (2009). *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.